



Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA

Hors-série n° 5 | 2013

De Cluny à Auxerre, par la voie des "émotions". Un
parcours d'historienne du Moyen Âge : Barbara H.
Rosenwein

« Bon à penser » : les sciences sociales et moi

Barbara H. Rosenwein



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cem/12544>

DOI : 10.4000/cem.12544

ISSN : 1954-3093

Éditeur

Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre

Référence électronique

Barbara H. Rosenwein, « « Bon à penser » : les sciences sociales et moi », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 5 | 2013, mis en ligne le 24 janvier 2013, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cem/12544> ; DOI : 10.4000/cem.12544

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.



Les contenus du *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA)* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

« Bon à penser » : les sciences sociales et moi

Barbara H. Rosenwein

- ¹ La publication des interventions de la rencontre organisée par le Centre d'études médiévales, à Auxerre, les 28 et 29 juin 2012, m'offre l'opportunité, bienvenue mais redoutable, de réfléchir sur l'impact de mes travaux sur d'autres historiens ¹. À les écouter à Auxerre, puis à les parcourir tout à loisir dans leur forme écrite, j'ai réalisé que, même si mes « données » ont été parfois corrigées par des considérations plus récentes ², même si certaines de mes recherches ont été largement dépassées par d'autres ³, et même si j'ai manqué de prendre en compte d'importants périmètres d'étude ⁴, néanmoins mon travail demeure, comme aurait dit Claude Lévi-Strauss, « bon à penser ».
- ² Si tel est vraiment le cas, j'en suis heureuse, et, à mon tour, j'aimerais discuter de ce que j'ai constamment trouvé « bon à penser » pour ma propre démarche : les sciences sociales, et, plus récemment, les sciences biologiques. De fait, l'usage que j'ai pu faire de ces sciences a probablement été la raison principale pour laquelle mon travail a suscité un intérêt (ou un désagrément) durable, comme le montrent Eliana Magnani et Nicolas Perreaux dans leur étude. Je me propose donc de discuter rapidement la place qu'ont occupée les sciences sociales dans l'évolution de ma pensée et de mes recherches. En un mot : mon rapport aux sciences a débuté sous la forme d'une histoire d'amour passionné, a fécondé au fil du temps nombre de créations, et demeure aujourd'hui comme une amitié solide.

L'histoire d'amour

- ³ Avant que je ne sache quoi que ce soit en histoire du Moyen Âge, j'avais lu les œuvres de Max Weber, Erving Goffman, Émile Durkheim, Karl Marx, et Sigmund Freud. Pour le dire brièvement, j'étais un pur produit des listes de lecture en sciences sociales de l'Université de Chicago, comme le décrit Lester Little. Ces auteurs offraient des modèles théoriques que j'étais tentée d'appliquer à ma recherche, même si, souvent, je m'en suis rapidement écartée.

- 4 Ainsi, par exemple, quand j'ai essayé de comprendre la nature et l'importance de la liturgie à Cluny, j'ai fait l'hypothèse, référée à l'époque de la fondation du monastère en 910, que les moines avaient pu souffrir de la « culpabilité du survivant » à la suite des invasions normandes. Sociologues et psychologues étaient massivement confrontés à ce type de problème après les traumatismes de la Seconde guerre mondiale, et qualifiaient de « culpabilité » ce que soldats et civils survivants ressentaient des horreurs qui avaient tué leurs camarades et leurs êtres chers⁵. Les invasions normandes avaient fait des ravages dans plusieurs régions françaises, dont l'Aquitaine du duc Guillaume II dit « le Pieux » (m. 918), le fondateur de Cluny. Odon, le second abbé du monastère, qui est probablement l'*Oddo laeuita* rédacteur de la charte de fondation de Cluny, était chanoine à Tours précisément à l'époque où un raid normand a dévasté le Val de Loire⁶. Par voie de conséquence, la liturgie de Cluny pouvait être, pensais-je, aussi bien une attitude contre-réactive qu'une expression de culpabilité.
- 5 Mais, même si ce type de raisonnement pouvait valoir pour l'époque de la fondation de Cluny, je réalisais rapidement qu'il n'était d'aucun secours pour expliquer nombre d'autres problèmes connexes, spécialement le fait que l'alourdissement de la liturgie clunisienne s'est produit bien après la fin des invasions normandes. D'évidence, la culpabilité du survivant n'aidait en rien à expliquer l'ensemble du « phénomène » clunisien. D'où la nécessité de prendre en considération l'arrière-plan de moines provenant pour l'essentiel de la classe des *bellatores*, et, à l'aide de la théorie freudienne, de penser que le convent, en tant que formation communautaire, pouvait avoir été à la fois le lieu pour maîtriser les instincts d'agression et pour les exprimer de façon sublimée dans la guerre spirituelle fonctionnellement offerte aux moines. « Agression et obsession dans la liturgie clunisienne » : tel est le titre que je donnais à la première version de l'article que j'ai fini par livrer sur le sujet⁷. Comme l'a écrit Lester Little, c'est en cette fin de l'année 1969 que j'ai réalisé que le système freudien et sa façon de lier psychologie individuelle et théories des névroses (en l'espèce, les comportements obsessionnels et compulsifs) pouvait et devait être abandonné. J'ai de fait trouvé dans les « rituels sociaux » une voie plus féconde d'analyse de l'*ordo* clunisien. À l'époque, les sociologues avaient recours aux outils des anthropologues, qu'ils appliquaient au monde moderne industrialisé. Par exemple, au moment même où Victor Turner explorait la façon dont le rituel Ndembu socialise la personne, Erving Goffman étudiait le rôle des rites dans la formation d'unités d'action (ou « rites de mise en relation » [*presentational rituals*]), dont l'ensemble constitue l'interaction sociale⁸. Penser ainsi le rite me permettait d'aborder la liturgie sous la forme de prescriptions détaillées relatives à la vie quotidienne – se lever, s'habiller, manger, etc. –, telle que le moine Ulrich l'a mise par écrit dans ses Coutumes de Cluny⁹.
- 6 Mais pourquoi vouloir appliquer une théorie venue des sciences sociales ? Parce que les historiens sont contraints, qu'ils en aient conscience ou non, de soumettre leurs matériaux à une théorie quelle qu'elle soit, sans quoi ils sont dans l'incapacité de traiter la foule de détails dont recèlent leurs sources. Pour le moins, il leur faut assumer le fait d'être confronté à un récit en puissance fait d'un enchaînement de causes et d'effets. S'ils n'ont pas de théorie consciente à appliquer (par exemple : conflit de classes, facteurs économiques), ils vont recourir au « sens commun », mais le « sens commun » est lui-même historiquement et culturellement déterminé. Il offre simplement, au moment présent, des théories familières, sans doutes plus problématiques parce qu'on ne les reconnaît pas comme telles et qu'elles restent ainsi peu visibles¹⁰. (Je dois admettre que,

depuis le début de mes recherches en histoire, j'ai moi-même recours aux modèles du sens commun quand je trouve que les sources à traiter posent trop de problèmes pour ne pas explorer d'autres voies d'analyse). De plus, et assez bizarrement, le recours conscient à une théorie issue des sciences sociales se justifie en bonne partie parce que l'historien peut immédiatement la rejeter si elle ne lui est d'aucune utilité ¹¹.

- 7 D'ailleurs, les chercheurs en sciences sociales élaborent tellement de théories les unes sur les autres, que l'historien a souvent l'embarras du choix, comme je l'ai éprouvé moi-même à l'étude de la question du don/donation pour mon livre sur la propriété de Cluny ¹². Il avait bien sûr les pionniers, Bonislaw Malinowski et Marcel Mauss, mais beaucoup d'autres avaient suivi, affinant, reprenant la question, repensant les formules de départ ¹³. L'historien tire ainsi bénéfice non seulement des travaux antérieurs dans son champ (dans ce cas, les donations au monastère), mais aussi d'une la tradition intellectuelle à l'autre, dans un domaine annexe.
- 8 Mais, en même temps, il arrive souvent que des théories empruntées, aussi élaborées soient-elles, ne servent que jusqu'à un certain point, où elles cessent d'être vraiment éclairantes. Par exemple, je me suis tournée vers les études anthropologiques sur le *tapu* (tabou) pour me permettre de comprendre le problème de l'immunité et de l'exemption que les rois et les évêques délivraient aux monastères et aux églises qu'ils plaçaient « hors limites », c'est-à-dire hors d'atteinte des personnes mêmes (autrement dit : leurs propres officiers) chargées de rédiger ces privilèges. Alors que, aussi bien en Polynésie que dans la France mérovingienne, ceux qui détenaient le pouvoir de déclarer des objets ou des propriétés intouchables jouissaient d'une haute reconnaissance précisément parce qu'ils avaient les capacités de se limiter eux-mêmes, c'est seulement en France qu'étaient accordés de tels privilèges intégrés dans un système global du don. Le fait n'avait pas été jusque-là noté parce que « l'ensemble du schéma du don observé, décrit et élaboré par les anthropologues depuis l'époque de Marcel Mauss dépendaient de modèles polynésiens ¹⁴ ». En comparant les différences entre ces deux sociétés en matière de divin, j'étais capable d'établir nombre de connections entre le tabou, le don et le divin, que les études antérieures sur l'immunité avaient ignoré ou considéré comme sans importance.
- 9 En 1995, Sharon Farmer a organisé une session sur « la construction sociale de la colère » dans le cadre du congrès annuel de l'*American Historical Association*, et m'a demandé de la présider. À l'époque, je n'avais qu'une très vague idée de la théorie constructionniste des émotions, mais à l'occasion j'ai pu prendre la mesure de l'importance d'une histoire des émotions et des conditions la rendant possible. Comme le note Pirooska Nagy, le premier pas a été de lire tout ce qui avait pu s'écrire en la matière. Le second, qu'elle note également, a été de montrer ce qu'étaient les « émotions » – une notion compliquée à aborder dans son historicité, et difficile à traduire en français (peut-être faudrait-il mieux parler d'histoire des « affects »). Cela m'a menée à la psychologie, spécialement à la psychologie cognitive, laquelle, malgré des précédents illustres – Aristote et les Stoïciens –, n'a pas manifesté un grand dynamisme avant les années 1960. Il m'a semblé évident que si les cognitivistes avaient raison – les émotions relèvent d'un processus qui implique de saisir ce qui est bon (ou ce qui ne l'est pas) pour le bien-être –, alors différentes émotions, ou pour le dire autrement, différentes fins et valeurs devaient produire des émotions différentes¹⁵. Un exemple : je peux percevoir comme hostile le surgissement d'un lion bondissant sur mon chemin, en ressentir de la peur et régler ma conduite en conséquence. Mais l'attitude d'un pasteur Maasai sera tout autre ; il cherchera à se venger d'avoir perdu son bétail, ou un jeune Maasai défiera le lion au rituel

de la lance. Autres perceptions et autres émotions ¹⁶ : en somme, le constructionnisme social et les conceptions cognitivistes s'accordent.

- 10 Cette réflexion, ainsi que la critique faite par Solomon du « modèle hydraulique », m'ont poussée à affronter la thèse largement dominante dans l'histoire occidentale des émotions : le « procès de civilisation » de Norbert Elias ¹⁷. Pour Elias, les émotions sont comme un liquide sous pression ; au Moyen Âge, celles-ci pouvaient, pensait-il, s'exprimer librement, à moins d'être confrontées à une force brutale contraire. Ainsi, au Moyen Âge, l'instinct d'agression trouvait à s'exprimer dans la guerre, et toute impulsion devait être immédiatement satisfaite. Les Temps modernes auraient connu un profond changement, les liens de dépendance imposés par la monarchie absolue produisant une révolution dans les psychologies avec la création d'un super-ego. Les émotions devaient désormais être étouffées, contrôlées, et sublimées.
- 11 Je savais qu'Elias avait tort. N'avais-je pas commencé ma carrière en m'occupant de moines qui, pour le moins, pratiquaient le contrôle émotionnel ? Mais j'avais besoin de la référence aux cognitivistes et du soutien de la sociologie et de l'anthropologie pour faire autre chose que de m'opposer à Elias sur la base d'omissions et d'une mélecture des sources. Daniela Romagnoli et d'autres historiens avaient bien commencé un travail de révision critique mais sans grande réception. Impossible de ruiner un aussi grand édifice théorique en pointant ici un oubli, là une mauvaise lecture ¹⁸. En revanche, les cognitivistes avaient montré que les émotions ne se pas sous pression, et qu'elles n'ont pas besoin d'être libérées. L'émotion est, au contraire, affaire d'appréciation affective d'un « quelque chose » d'intérieur (une représentation ou une idée) ou bien d'extérieur (comme un objet ou une personne). Différentes appréciations de ce « quelque chose » produisent différentes émotions ¹⁹. Avec le modèle offert par le cognitivisme et le constructionnisme social, le Moyen Âge, comme tout autre période de l'Histoire (et de la Préhistoire), pouvaient être perçues autrement que comme le temps des pulsions éruptives et des explosions ; il devenait possible de les aborder sur la base de leurs propres conceptions du bien-être et des émotions afférentes.

L'amitié

- 12 Sortie de l'ombre d'Elias, j'étais impatiente de lire plus de littérature psychologique. Dans les premières années du xx^e siècle, la neuropsychologie avait fait des avancées dans l'étude des émotions. Des recherches recourant à l'imagerie du cerveau avaient permis d'associer certaines régions cérébrales avec des émotions spécifiques ²⁰, ce qui impliquait que les émotions « de base » (la peur, la joie, la tristesse, etc.) étaient puissamment inscrites dans le cerveau, laissant peu de place aux variations culturelles. Mais d'autres chercheurs soulevaient plusieurs problèmes : Tor Wager et ses collègues, par exemple, notaient « de constantes activations dans des régions qui n'étaient pas traditionnellement considérées comme faisant partie de l'espace neuronal des émotions [...] suggér[ant] que des processus psychologiques additionnels impliqués dans les phénomènes en relation avec les émotions avaient pu être méconnus par les modèles jusque-là disponibles en neuroscience ²¹ ». De surcroît, quelques scientifiques notaient que des régions très différentes du cerveau étaient impliquées dans l'expérience d'une émotion chez l'un en opposition avec la perception de l'émotion chez d'autres ²². Certains recommandaient aux chercheurs de « délaisser les régions cérébrales pour identifier l'interconnexion et la distribution des circuits ²³ ». D'autres, comme Nikos Logothetis, manifestaient les limites

de toute étude d'imagerie du type fMRI et appelaient de leurs vœux une « une approche multimodale »²⁴.

- 13 En bref, bien que la psychologie et les neurosciences m'aient libéré du corset éliásien, j'en vins à réaliser que de telles études ne pouvaient me servir de fondations sûres pour un travail historique. Pour quelles raisons ? Parce que, comme Jan Plamper l'a rappelé récemment, les questions mêmes, les méthodes et les métaphores de la science moderne ont leurs propres contingences historiques²⁵. Dans quelques décennies, les notions « modernes » d'émotion seront dépassées, tout comme les notions médiévales (dépendantes de l'existence de l'âme, de Dieu et du diable, comme Warren Pezé le souligne) sont maintenant lettres mortes.
- 14 Il n'est donc pas nécessaire de dépendre d'une théorie moderne, même s'il m'a fallu en passer par là pour aboutir à cette conclusion ! Ma méthode consiste à étudier les « communautés émotionnelles ». Comme le note justement Damien Boquet, cette notion est un outil, un procédé heuristique qui peut être défini de bien des façons : en tant que groupe social ; comme une « communauté textuelle » qui est en même temps une communauté émotionnelle²⁶ ; à partir des intérêts particuliers du groupe²⁷, etc. Pour comprendre la nature particulière de ces communautés émotionnelles, j'ai maintenant recours aux théories psychologiques « locales » – c'est-à-dire les théories explicites ou implicites dans les écrits du groupe concerné –, plutôt que d'imposer des théories modernes exogènes. Par exemple, je suis intéressée par la discussion de Thomas d'Aquin sur les émotions et la façon dont, à la fois, elle reflète et elle guide l'expression émotionnelle dans son entourage. Cette approche suppose une articulation de base entre les conceptions des émotions et les émotions elles-mêmes. En ce sens, elle rejette la théorie psychologique moderne comme inapte aux enquêtes historiques²⁸.
- 15 Ma notion de « communautés émotionnelles » rejette aussi les tendances universalisantes de beaucoup de scientifiques (mais pas tous), pour lesquels la peur, la colère, etc., sont des invariants, des « émotions de base » s'appliquant à tous et à chacun maintenant, dans le passé et aussi dans le futur²⁹. Même des anthropologues et des historiens qui perçoivent un « régime émotionnel » distinct dans chaque société me frappent par leur universalisme dans un autre sens, parce qu'ils supposent un ensemble d'émotions par société. L'anthropologue Catherine Lutz parle ainsi des émotions des Ifaluk, comme s'il pouvait s'agir d'une norme unique et uniforme³⁰. L'historien Jean Delumeau conçoit la peur entre le XIV^e et le XVIII^e siècles comme un phénomène général et universel, comme si tout un chacun à l'époque était affecté par les mêmes sentiments³¹. William Reddy lui-même, qui parle pourtant de « refuges émotionnels » au pluriel, ne voit que deux possibilités dans la France du XVIII^e siècle. Ou bien le peuple souffrait des contraintes de la cour et du roi, où aucune expression émotionnelle n'était permise selon Reddy, ou bien il faisait l'expérience de toutes sortes d'émotions dans l'environnement libéré de refuges³².
- 16 Pour ma part, je trouve des groupes marginaux – des groupes avec des valeurs, des fins et des émotions différentes –, à la même époque qu'un courant émotionnel principal. De fait, pour reprendre l'expression de Damien Boquet, « c'est même dans la tectonique des communautés émotionnelles que se situent les forces de transformations historiques ». Mon insistance sur ce point explique mon rejet de toute théorie universalisante. Pour autant, demeure mon « amitié » pour les sciences « dures » et les sciences sociales : je suis convaincue par elles que les êtres humains ont par nature un « potentiel affectif », même si ce potentiel est modelé et mis en forme par des dispositions individuelles, par la

famille, la communauté et la société. Je continue à lire et à apprendre de ces sciences. J'ai le sentiment que je vais toujours les trouver « bonnes à penser ».

NOTES

1. Avant tout, je tiens à exprimer ma gratitude à Dominique Iogna-Prat, collègue et ami cher, traducteur de nombre de mes papiers (y compris celui-ci), en charge de la rencontre et de la présente publication. Je veux aussi remercier les amis, collègues et maîtres, qui ont participé à l'atelier d'Auxerre, et dire ma dette à l'égard des contributeurs au volume. Qu'il me soit aussi permis de remercier Thomas Rosenwein et Maureen C. Miller, auquel ce papier a été soumis dans sa phase de rédaction.
2. Comme Alain Rauwel l'a noté dans sa contribution, la *Vita Sadalberga*, que je pensais être un texte carolingien dans mon « One Site, Many Meanings: Saint-Maurice d'Agaune as a Place of Power in the Early Middle Ages », in M. DE JONG, F. THEUWS, et C. VAN RHIJN (dir.), *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, Leiden, 2001, p. 285, a été récemment daté des années 680. (La correction a été intégrée dans *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, 2006, p. 170.)
3. *Rhinoceros Bound* a été de diverses façons dépassé par I. ROSÉ, *Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny (fin du IX^e-milieu du X^e siècle)*, Turnhout, 2008.
4. Comme, par exemple, dans « Y avait-il un "moi" au haut Moyen Âge ? », *Revue historique* 307/1, 2005, p. 31-51, critiqué par Warren Pezé parce que je laisse de côté le rôle de Dieu et du diable, qui « imposent » les émotions aux hommes ; et dans *Negotiating Space: Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*, Ithaca, 1999, où j'ai manqué le dossier des immunités dans l'Allemagne ottonienne dont parlent Geneviève Bührer-Thierry et Laurent Jégou.
5. L'idée m'a d'abord été suggérée par mon beau-frère, Robert E. Rosenwein, socio-psychologue qui lisait alors les travaux de Robert Lifton sur les survivants d'Hiroshima et ceux de Durkheim sur le rituel. Le *Diagnostic Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) II (1968)-III (1980, révisé en 1987), utilisé aux États-Unis par la plupart des professionnels de la santé mentale, classait la culpabilité du survivant comme une catégorie spécifique ; le DSM IV (1994) l'a modifié en symptôme de stress post-traumatique (PTSD). R. LEYS, « Image and Trauma », *Science in Context* 19/1, 2006, p. 137-149, aide à comprendre les raisons de cette évolution, qui a transformé la « culpabilité du survivant » en « honte ». J'ai suivi le séminaire de Lester Little, où j'ai commencé à étudier la liturgie de Cluny, fin 1966, bien avant que ce changement de modèle se soit accompli. Eliana Magnani et Nicolas Perreaux ont certes raison de dire que je me suis tournée vers la théorie pour dépasser les « blocages techniques » rencontrés dans les sources ; mais je dois ajouter que je rencontre presque toujours de tels blocages ! Quand une théorie ne marche pas, ou semble inadéquate – quand elle devient elle-même un blocage –, je n'hésite pas à envisager d'autres possibilités ; d'où la variété des sources théoriques listées au tableau 4.
6. JEAN DE SALERNE, *Vita Odonis*, PL 133, col. 69D : « Aiebat enim, quod idem annis quibus Nortmannorum gens Turoniae devastabat fines, die quodam contigit ut nepotem domni Odonis, necdum renatum fonte baptismatis, una cum nutrice sua caperent praedicti Nortmanni. Erat autem Turonis praedictus pater[sc. Odo]. »
7. Qui devint pour finir « Feudal War and Monastic Peace: Cluniac Liturgy as Ritual Aggression », *Viator* 2, 1971, p. 129-157.

8. V. TURNER, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, 1967, p. 50 ; E. GOFFMAN, *Interaction Ritual: Essays in Face-to-Face Behavior*, Chicago, 1967, p. 19, 57, 62, 73 s. D'autres anthropologues ont souligné le rôle des rites dans l'intégration sociale : M. GLUCKMAN (dir.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester, 1962 ; ID., *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Chicago, 1965), p. 265 : « Ritual cloaks the fundamental disharmonies of social structure by affirming major loyalties to be beyond question. »
9. B. H. ROSENWEIN, « Feudal War », *op. cit.*, p. 133 ; ULRICH, *Antiquiores consuetudines cluniacensis monasterii*, PL 149, col. 643-779.
10. La question a été principalement discutée sur le terrain des théories de la rationalité et du langage, entre autres par N. CHOMSKY, *Language and Mind*, New York, 1968 ; G. LAKOFF, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, Chicago, 1987], spéc. chap. 8, mais pas les théories à l'arrière-plan de la recherche historique. Pour une discussion des constructions mentales d'un point de vue anthropologique, qui semblent également pertinentes dans une conception historique : R. G. D'ANDRADE, *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge, 1995.
11. Cela a longtemps été l'idéal et même souvent la pratique des sciences dures.
12. B. H. ROSENWEIN, *To Be the Neighbor of Saint Peter: The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*, Ithaca, 1989.
13. A. B. WEINER, « Inalienable Wealth », *American Ethnologist* 13, 1985, p. 210-227 ; M. GODELIER, *L'énigme du don*, Paris, 1996.
14. B. H. ROSENWEIN, *Negotiating Space: Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*, Ithaca, 1999), p. 22.
15. M. B. ARNOLD, *Emotion and Personality, I: Psychological Aspects*, New York, 1960), spéc. ch. 11: « Emotion and Motivation ».
16. Le rituel de la mise à mort du lion (Ala-mayo) est maintenant illégale, mais la pratique se poursuit: D. IKANDA, C. PACKER, « Ritual vs. Retaliatory Killing of African Lions in the Ngorongoro Conservation Area, Tanzania », *Endangered Species Research* 6, 2008, p. 67-74 : www.int-res.com
17. N. ELIAS, *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, Oxford, 2000.
18. Voir, par exemple, D. ROMAGNOLI (dir.), *La ville et la cour. Des bonnes et des mauvaises manières*, Paris, 1991) ; EAD., « Curialitas ou la fonction politique des bonnes manières (XI^e-XIII^e siècles) », in Y. DELOYE, Cl. HAROCHE, O. IHL (dir.), *Le Protocole. Ou la mise en forme de l'ordre politique*, Paris, 1995 ; I. BOTTERI, D. ROMAGNOLI (dir.), *Le forme del vivere civile tra Medioevo e modernità. Temi, fonti, storiografia*, Roma, 2003, qui montrent tous, de différentes façons, les normes qui contiennent la population médiévale, spécialement dans les villes, un contexte largement sous-estimé par Elias.
19. Pour plus de détails : B. H. ROSENWEIN, « Worrying about Emotions in History », *American Historical Review* 107, 2002, p. 821-845.
20. K. L. PHAN, T. WAGNER, S. F. TAYLOR, I. LIBERZON, « Functional Neuroanatomy of Emotion: A Meta-Analysis of Emotion Activation Studies in PET and fMRI », *Neuroimage* 16/2, 2002, p. 331-348, ont rassemblé 55 études de ce type jusqu'en juin 2002, et concluent que : (1) le cortex médian préfrontal a un rôle général dans le processus émotionnel ; (2) la peur mobilise spécialement les amygdales ; (3) la tristesse est associée à l'activité dans le gyrus subcallosal, etc.
21. T. D. WAGER, L. FELDMAN BARRETT, E. BLISS-MOREAU *et alii*, « The Neuroimaging of Emotion, » in M. LEWIS, J. M. HAVILAND-JONES, L. FELDMAN BARRETT (dir.), *Handbook of Emotions*, 3^e éd., New York, 2008, p. 257.
22. *Ibid.*, p. 259.
23. *Ibid.*, p. 262.
24. N. K. LOGOTHETIS, « What We Can Do and What We Cannot Do with fMRI », *Nature* 453, 2008, p. 869-878 (citation, p. 877).

25. N. EUSTACE, E. LEAN, J. LIVINGSTON, J. PLAMPER, W. M. REDDY, B. H. ROSENWEIN, « AHR Conversation: The Historical Study of Emotions », *American Historical Review* 117/4, 2012, p. 1467-1511. Voir également J. PLAMPER, *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*, München, 2012.
26. Pour les « communautés textuelles » : B. STOCK, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, 1983, et la contribution de W. Pezé dans ce volume, centrée sur saint Augustin.
27. N. EUSTACE, *1812: War and the Passions of Patriotism*, Philadelphia, 2012, où les habitants des États du Sud sont porteurs de valeurs et d'émotions qui leur a permis de supporter la guerre, tandis que d'autres, principalement confinés sur la Côte Est, essayaient de soutenir des positions différentes et d'exprimer d'autres sentiments en opposition à la guerre, mais sans beaucoup de succès.
28. De plus amples informations sur cette méthode pour l'étude des communautés émotionnelles dans « Problems and Methods in the History of Emotions », *Passions in Context: Journal of the History and Philosophy of the Emotions* 1/1, 2010, en ligne : <http://www.passionsincontext.de/>.
29. Critique de cette façon de voir par R. A. SHWEDER, J. HAIDT, R. HORTON, C. JOSEPH, « The Cultural Psychology of the Emotions: Ancient and Renewed » in *Handbook of Emotions*, op. cit., chap. 25.
30. C. A. LUTZ, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*, Chicago, 1988.
31. J. DELUMEAU, *La peur en Occident, XIV^e-XVIII^e siècles : une cité assiégée*, Paris, 1978.
32. W. M. REDDY, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge, 2001. En fait, il semble y avoir eu des émotions à la cour de monarques absolus : D. KOLESCH, *Theater der Emotionen: Ästhetik und Politik zur Zeit Ludwigs XIV*, Frankfurt am Main, 2006.
-

AUTEUR

BARBARA H. ROSENWEIN

Loyola University Chicago